



東 · 亞 · 文 · 化 · 46

## 孟子疑義舉例(2)

許 成 道

- 一. ‘樂’의 의미
- 二. ‘若有不豫色然’과 ‘彼一時此一時也’의 의미
- 三. ‘或之’의 의미
- 四. ‘三年之外門人’의 의미
- 五. ‘惡可已也’의 의미

## 孟子疑義舉例(2)

許 成 道\*

이 논문은 허성도(2006, 2007a)에 이어서 <孟子> 중의 의미가 불분명한 여섯 부분에 대한 재해석을 시도한 것이다.

### 一. ‘樂’의 의미

<孟子> 梁惠王 下篇 1章에는 다음과 같은 문장이 나온다.

莊暴見孟子曰暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也，曰好樂何如，  
孟子曰王之好樂甚則齊國其庶幾乎  
他日見於王曰王嘗語莊子以好樂有諸，  
王變乎色曰寡人非能好先王之樂也直好世俗之樂耳  
曰王之好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也  
曰可得聞與  
曰獨樂樂與人樂樂孰樂  
曰不若與人  
曰與少樂樂與衆樂樂孰樂  
曰不若與衆  
臣請爲王言樂

---

\* 서울대학교 중어중문학과 교수

今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也，父子不相見，兄弟妻子離散

今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰吾王之好田獵，夫何使我至於此極也，父子不相見，兄弟妻子離散，此無他，不與民同樂也，

今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也，

今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也，此無他，與民同樂也，

今王與百姓同樂則王矣

위에서 문제가 되는 것은 ‘樂’의 의미가 ‘悅樂’의 의미인가, 아니면 ‘음악’인가이다. 기존의 학자들은 대체로 ‘好樂’의 ‘樂’을 ‘음악’으로 본다. 趙岐<sup>1)</sup>, 朱子, 이퇴계, 이율곡, 楊伯峻, 차주환, 內野熊一郎(平成 20:44) 등이 모두 이러한 견해를 보이고 있다. 이러한 견해에 따르면 ‘先王之樂, 世俗之樂, 今之樂, 古之樂, 言樂, 鼓樂’의 ‘樂’은 모두 ‘음악’이 되며 ‘孰樂, 同樂’의 ‘樂’은 ‘즐기다’가 된다. 이러한 견해를 가진 학자 중에 이견을 보이는 부분은 ‘樂樂’의 구조이다. 朱子<sup>2)</sup>는 ‘樂樂’을 ‘악락’으로 읽는다. 이는 ‘樂樂’을 ‘주제어(음악)+동사(즐기다)’로 본다는 것을 의미한다. 이퇴계, 이율곡, 邱燮友(民國 62:261), 內野熊一郎(平成 20:46)도 이와 동일한 견해를 보이고 있다. 그러나 田愚<sup>3)</sup>는 이를 ‘락악’으로 본다. 이는 ‘樂樂’을

1) 趙岐注에서는 ‘好樂’의 ‘樂’을 음악이라고 확인하지는 않았다. 그러나 焦循의 <孟子正義>에서는 “趙岐가 ‘世俗之樂’을 ‘鄭聲’이라고 설명한 것을 보면, ‘好樂’의 ‘樂’은 당연히 ‘음악’이 된다”라고 말하고 있다.

2) 朱子注에는 ‘樂樂, 下字音洛’이라고 되어 있다. 趙岐와 焦循은 이에 대한 견해를 밝히지 않았으며, 楊伯峻의 번역본도 이에 대한 견해를 밝히지 않고 있다.

3) 필자가 참고한 艮齋 田愚의 외증손인 李錫羲의 소장본을 영인한 것이다. 이 책은, 永樂大全本 孟子에 필사로 口訣을 기록한 手澤本으로서 成百曉가 서문을 썼다.

‘동사(즐기다)+빈어(음악)’로 본다는 것을 의미한다.<sup>4)</sup> 그렇다면 ‘樂樂’을 ‘주제어+동사’로 보는 견해와 ‘동사+빈어’로 보는 견해에 어떠한 차이가 있는지를 살펴보기로 하자. 주제(Topic)에 대한 논의가 나온 이후, 중국어에서 흔히 보이는 ‘賓語倒置’는 오늘날의 언어학적 입장에서는 거의 인정되지 않는다. 빈어가 도치되는 이유는 그것이 주제화되었기 때문이라고 보기 때문이다. 따라서 도치된 것으로 보이는 빈어는 사실은 주제화되어 있는 것이다.<sup>5)</sup> 이에 의하면 ‘樂樂(악락)’에서는 ‘음악’이 주제화되어 있어야 한다. 이것이 옳은가를 검토하기 위하여 ‘樂樂(악락)’이 사용된 배경을 살펴보자.

‘獨樂樂, 與人樂樂, 孰樂’의 핵심은 ‘獨’과 ‘與人’ 가운데의 어느 것이 더욱 즐거운가에 있으며, ‘與少樂樂, 與衆樂樂, 孰樂’의 핵심은 ‘與少’와 ‘與衆’ 가운데의 어느 것이 더욱 즐거운가를 묻는 것이다. 이는 이 질문에 대한 답을 보면 알 수 있다. 따라서 이 경우의 ‘음악’은 핵심 사항이 될 수 없으며 따라서 ‘음악’이 주제화될 수는 없다. 그러므로 ‘樂樂’은 ‘동사+빈어’ 구조인 ‘락락’으로 읽어야 한다. 이는 艮齋 田愚의 견해가 옳다는 것을 말해준다. 그러나 이는, ‘樂樂’ 중의 하나의 ‘樂’이 ‘음악’이라고 보는 경우에 그렇다는 것이다. 필자는 ‘樂’을 음악으로 보지 않는다. ‘樂’을 ‘음악’으로 보면 다음과 같은 의문이 남는다.

‘莊暴’는 어느 정도의 학식을 갖추고 있는 사람이 분명하다. 이는 孟子가 다음 문장에서 그를 ‘莊子’라고 부르고 있는 것을 보아도 알 수 있다. 그렇다면 그는 孔子가 중시했던 禮樂의 개념을 몰랐을 리가 없다. 그런데 그는 왜 왕이 ‘好樂’, 즉 ‘음악을 좋아한다’는 말에 대하여 대답할 것이 없었을까? 이것이 첫 번째 의문이다.

孟子는 오늘날의 음악이 옛날의 음악과 같다고 말하고 있다. 그

4) 차주환(2002:150)은 이에 대한 여러 가지 설명을 제시하고 있다. 그러나 이 설명이 정확한 것은 아니다.

5) 이는 主題, 혹은 話題를 다루는 수많은 논문에서 이미 밝혀진 사실이다.

러나 오늘날의 음악과 옛날의 음악과 같을 수는 없다. 만약 같다고 한다면 그것은 위의 논리와 같이 ‘여러 사람과 즐기는 것이 더욱 즐겁다는 사실’이 같은 것이다. 그런데 왜 孟子는 ‘오늘날의 음악이 옛날의 음악과 같다’라고 말했을까? 이것이 두 번 째 의문이다.

‘臣請爲王言樂’는 孟子가 ‘왕을 위하여 음악을 말하겠다’고 해석되어왔다. 그러나 그 다음에 제시된 내용은 ‘음악’과 ‘사냥’의 두 가지 사실에 대하여 균등하게 언급하고 있다. 孟子는 무슨 이유로 ‘음악’에 대하여 언급하겠다’고 말하면서 ‘음악과 사냥’을 함께 논의한 것일까? 이것이 세 번 째 의문이다. 이러한 의문은 이미 宋의 陳善이 제기한 바 있다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.<sup>6)</sup>

“莊暴章 전체는 ‘悅樂’에 대하여 말하고 있다. 그러나 세간에서는 이를 ‘음악’으로 보고 있으니, 이는 잘못된 견해이다. 오직 ‘鼓樂’의 ‘樂’만이 ‘음악’이고, 기타 ‘獨樂樂, 與衆樂樂’의 ‘樂’도 또한 ‘悅樂’의 의미이다. 이렇게 보지 않는다면 음악을 말하면서 또한 사냥을 언급하고 있으니 이는 유사한 범주가 아니지 않은가?<sup>7)</sup>”

陳善의 이러한 견해는 閻若璩의 동의를 얻고 있지만, 焦循(1991:101)은 陳善과 閻若璩의 견해를 소개하면서도 이를 인정하지 않았다. 그러나 裴學海(民國67:29)는 陳善과 閻若璩의 주장이 옳다는 견해를 보이고 있다. 裴學海는 ‘鼓樂’의 ‘樂’만이 음악이며, 이 이외의 모든 ‘樂’은 ‘悅樂’의 의미라고 보았다. 그는 이러한 근거로 마지막 문장인 ‘今王與百姓同樂則王矣’를 제시하고 있다. 맹자의 결론이 ‘悅樂’이라면 이 章 전체는 결국 ‘悅樂’에 대한 논의라는 것이다.

이와 같이 ‘鼓樂’ 이외의 모든 ‘樂’은 ‘悅樂’의 의미로 본다면 위에서 제시한 세 가지의 의문이 모두 해결된다. 왕이 悅樂, 즉 ‘즐기는

6) 焦循(1991:101)에서 재인용.

7) “莊暴一章, 皆言悅樂之樂, 而世讀爲禮樂之樂, 誤矣. 惟鼓樂當爲禮樂, 其他‘獨樂樂, 與衆樂樂’亦悅樂之樂也. 不然, 方言禮樂, 又及田獵, 無乃非類乎.”

것'을 좋아한다고 하는 것은 莊暴에게는 당혹스러운 질문이었을 것이며, 오늘날의 즐기나 옛날의 즐기는 같다고 말할 수 있기 때문이다. 이러한 견해는 이 章 전체를 '즐김'에 대한 체계적 언급으로 만들어 준다. 그리고 鼓樂과 田獵은 즐기는 두 가지 예로 이해되는 것이다. 이러한 논의의 결과로 필자는 '鼓樂' 이외의 모든 '樂'은 '悅樂'의 의미로 이해되어야 한다고 믿는다.<sup>8)</sup>

## 二. '若有不豫色然'과 '彼一時此一時也'의 의미

公孫丑 下篇 13章은 다음과 같다.

孟子去齊，充虞路問曰夫子若有不豫色然，前日虞聞諸夫子曰君子，不怨天，不尤人。

曰彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者，由周而來七百有餘世矣，以其數則過矣，以其時考之，則可矣，夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也，吾何爲不豫哉。

위 문장은 齊에서 뜻을 펴지 못한 孟子가 齊를 떠나오는 길에 그의 안색을 살피는 제자 充虞와 주고받은 대화 내용이다. 이에 대한 지금까지의 해석을 종합하면 다음과 같다.

孟子가 제나라를 떠나가는 길에 도중에서 제자인 充虞가 물었다.

充虞：“선생님께서서는 안색이 안 좋으신 것 같습니다. 전일에 제가 선생님께 듣기로는 ‘군자는 하늘을 원망하지 않고, 다른 사람을 탓하지 않는다’고 하셨습니다.”

孟子：“그 때는 그 때고, 지금은 지금이다. 오 백년 간격으로 필

8) 群經平議, 古史辨, 日知錄, 古書疑義舉例에는 이 章에 대한 언급이 없다.

히 王者가 나타나고, 그 사이에 필히 세상에 이름을 떨치는 자가 나타나는 법이다. 그런데 周 이래로 칠백여 년이 되었으니, 햇수로 보면 그런 사람이 나타날 때가 지났고, 시대적 상황을 보면 이제 그런 사람이 나타날 만도 하다. 그러나 하늘은 아직도 천하를 평화롭게 다스리려하지 않는 것 같다. 만약 하늘이 천하를 평화롭게 다스리려 한다면 지금 이 때를 맞이하여 나를 버리고 누구를 선택하겠는가? 그러니 내가 어찌 기뻐하지 않겠느냐.”

위의 내용은 다음과 같은 구조로 정리될 수 있다.

- (1) “선생님은 즐거운 기색이 아닌 것 같다”
- (2) “선생님은, 하늘과 사람을 탓하지 않고 항상 즐거워해야 한다고 말했다”
- (3) “그 때는 그 때이고 지금은 지금이다”
- (4) “인재가 필요하다면 하늘은 선택할 것이므로 나는 지금 즐거운 기분이다”

위를 보면 (1-2)는 “안색이 안 좋은 것 같은데, (그러나) 전일에는 ‘군자는 하늘을 원망하지 않고 다른 사람을 탓하지 않아야 한다’라고 말씀하셨습니다.”라는 내용의 연결이다. 따라서 (1-2)는 사실상 轉折關係이어야 한다. 그렇기 때문에 楊伯峻(2006:109)은 두 문장 사이에 ‘但是’라는 접속사를 사용하고 있다.<sup>9)</sup> 그러나 원문을 보면 ‘但是’가 있어야 할 근거가 없다. 전통적으로 이 문장은 ‘充虞路問曰夫子若有不豫色然，前日虞聞諸夫子曰君子，不怨天，不尤人。’으로 標點되어 왔기 때문이다. 이는 ‘若……然’이 하나의 구문을 이룬

9) 孟子離開齊國，在路上，充虞問道：“您似乎有不快樂的樣子。但是，從前我聽您說過，‘君子不抱怨天，不責怪人。’

다는 인식에 근거한 것이다. 楊伯峻(1981:125-126)는 虛詞 ‘然’을 언급하면서 “然’은 ‘若, 如’와 함께 ‘若……然’과 같은 구형을 만들 수 있다”는 사실을 언급하고 있다. 그가 여기에서 언급하고 있는 내용을 보기로 하자.

無若宋人然。

(송나라 사람과 같은 행동을 해서 는 안 된다.)

予豈若是小丈夫然哉?

(내가 어찌 이 소장부 같은 모습이겠는가?)

楊伯峻은 위에서 ‘若’의 뒤에 명사 혹은 명사구가 온다는 사실을 지적하고 있다. 그의 다음 언급을 보자.

今言王若易然。

(왕노릇 하기가 쉬운 것 같다고 말하다.)

夫子若有不豫色然

(선생님께서서는 기쁘지 않은 기색이 있는 것 같다.)

楊伯峻은 위의 ‘若’의 뒤에 형용사 혹은 動賓結構, 즉 謂語가 온다는 사실을 지적하고 있다. ‘若……然’이 이와 같이 하나의 어형을 이루어서 現代漢語의 ‘像……一樣, (好)像……似的’와 같은 기능을 한다는 견해는 대단히 일반적인 견해이다.<sup>10)</sup> 그러나 이러한 어형이 존재하다고 하여 ‘若’ 다음에 반드시 ‘然’이 와야 하는 것은 아니라는 사실에 주의할 필요가 있다. 실제로 ‘然’을 동반하지 않는 ‘若是其大乎’, ‘若時雨降’, ‘若此其甚也’가 모두 성립한다. 이러한 현상은 ‘若’ 다음에 ‘然’이 나올지라도 이것이 반드시 ‘若……然’ 어형이 아

10) 李科第(2001:364-365)의 견해도 이와 같다.



닐 수도 있다는 것을 의미한다. 그렇다면 ‘夫子若有不豫色然’의 ‘然’을 분리시킬 수 있다. 이렇게 되면 ‘然’은 자연스럽게 접속사가 된다. 다음을 보자.

‘夫子若有不豫色，然，前日虞聞諸夫子曰君子，不怨天，不尤人.’

위 문장의 ‘夫子若有不豫色’은 제자로서의 예의를 잃지 않은 자연스러운 문장이며<sup>11)</sup>, 다음에 나오는 ‘然’은 자연스럽게 轉折을 나타낸다. 이렇게 되면 (1-2)의 轉折關係는 명백해지고, 문장의 의미는 더욱 분명해진다.

이제 ‘彼一時，此一時也.’의 의미를 알아보기 위하여 위 문장의 논리적 구조를 다시 정리하여 보자. 여기에서는 (1-2)가 轉折관계라는 것을 인정하기로 한다.

(1-2) “선생님은, 하늘과 사람을 탓하지 말고 항상 즐거워해야 한다고 말했었다, 그러나 지금 즐거운 기색이 없어 보인다”

(3) “그 때는 그 때이고 지금은 지금이어서 상황이 다르다”<sup>12)</sup>

(4) “인재가 필요하다면 하늘은 나를 선택할 것이므로 나는 지금 즐겁다.”

이렇게 보면 위 문장의 전체 구조는 ‘선생님은, 하늘과 사람을 탓하지 말고 항상 즐거워해야 한다고 말했었다, 그러나 지금 즐거운

11) 만약 이를 ‘夫子有不豫色(선생님께서서는 안색이 안 좋습니다.)’라고 말했다면 너무 단정적 말투가 되어 예의에 벗어난 언급이라고 할 수 있지만 ‘夫子若有不豫色’와 같이 ‘若’이 들어가면 ‘선생님께서서는 안색이 안 좋은 것 같습니다.’가 되어 절대로 예의에 벗어난 언급이 되지 않는다.

12) ‘그때는 그 때이고, 지금은 지금이다.’라는 말은 결과적으로 ‘그때와 지금은 상황이 다르다’라는 의미이다. 예를 들면 楊伯峻(2006:110)은 이 부분의 번역에 ‘情況不同啦’라는 말을 삽입해 놓고 있다.

기색이 없어 보인다’는 지적에 대하여 ‘나는 즐겁다’라는 말이 된다. 그렇다면 (3)은 당연히 ‘그때나 지금이나 같다’라는 내용을 제시하고 있어야 한다. 그러나 현재의 해석으로 제시된 (3)은 이와 정반대로 ‘그때와 지금은 다르다’라는 내용으로 되어 있다. 이는 논리성을 잃은 언급이 된다. 그렇다면 이러한 문제를 해결할 방법을 찾아보기로 하자. 지금까지의 ‘彼一時, 此一時也’에 대한 해석은 다음과 같다.

굴으샤디 데 一時(일시)며 이 一時(일시)니라(도산본)<sup>13)</sup>

ㄱㄹ샤디 데 흔 時(시)ㅣ며 이 흔 時(시)ㅣ니라(울곡본)

That was one time, but this is another.<sup>14)</sup>

那又是一個時候, 現在又是一個時候(情況不同啦)<sup>15)</sup>

그 때는 그 때이고, 지금은 지금이다.<sup>16)</sup>

그 때도 한 시기였고, 지금도 한 시기이다.<sup>17)</sup>

內野熊一郎(平成20:155)의 견해도 위와 동일하다. 이러한 해석이 나오게 된 것은 ‘彼一時, 此一時也’를 병렬문으로 보았기 때문이다. 그러나 이를 名詞句主述文으로 보면 ‘그 때가 지금이다’, 즉 ‘그 때나 지금이나 같다’라는 해석이 나오게 된다. 이렇게 보면 앞의 논리구조는 다음과 같이 된다.

(1-2) “선생님은, 하늘과 사람을 탓하지 말고 항상 즐거워해야  
한다고 말했었다, 그러나 지금 즐거운 기색이 없어 보인다”

13) 도산본과 울곡본은 林東錫(2006:202)에 나와 있다.

14) 周定之(2003:99)

15) 楊伯峻(2006:110)

16) 성백효(1999:135)

17) 차주환(2002:317)

(3) “그 때나 지금이나 같다”

(4) “인재가 필요하다면 하늘은 나를 선택할 것이므로 나는 지금 즐겁다.”

이 구조는 자연스럽다. 그러므로 ‘彼一時, 此一時也’는 名詞句主述文으로서 ‘그 때가 지금이다’라고 해석되어야 한다고 필자는 믿는다. 이 문장이 이렇게 해석되어야 할 또 다른 이유가 있다. 이 章은 孟子가 스스로 하늘의 선택을 받을 것이라는 강한 자부심을 나타내고 있다. 이런 내용을 서술하는 부분에서 ‘그 때는 그때이고, 지금은 지금이다’와 같은 무책임한 말을 할 수는 없다는 점이다. 이러한 언급은 필부라도 함부로 할 수 없는 말이 아닌가? 지금까지의 해석은 이러한 부분을 간과하고 있다.

### 三. ‘或之’의 의미

滕文公 上篇 4章에는 다음과 같은 문장이 나온다.

陳良楚產也, 悅周公仲尼之道, 北學於中國, 北方之學者, 未能或之先也, 彼所謂豪傑之士也.

이 문장은 다음과 같이 해석된다.

陳良(딘량)은 楚(초)人 產(산)이니 周公(주공)과 仲尼(둥니)의 道(도)를 悅(열)히야 北(북)으로 中國(둥국)에 學(혹)히거늘 北方(북방)의 學(혹)히는 者(자)ㅣ 能(능)히 或(혹) 先(선)티 못히니 데 닮은 丈 豪傑(호걸)의 士(스)ㅣ라(도산본)

陳良(딘량)은 楚(초)의 產(산)이니 周公(주공)이며 仲尼(둥니)

의 道(도)를 悅(열)히야 北(북)으로 中國(중국)에 學(학)하대 北方(북방)의 學(학)하느 者(자)ㅣ 能(능)히 或(혹) 先(선)티 못하네 닐온 丈 豪傑(호걸)의 士(스)ㅣ 어닐(울곡본)

陳良本是楚國의 土著, 却喜愛周公孔子의 學說, 由南而北到中國來學習, 北方的讀書人還沒有人能夠超過他的, 他真是所謂豪傑之士啊!18)

진량은 초나라 태생이면서 주공(周公)과 중니(仲尼)의 도를 기뻐하여 북쪽에 와서 중국에서 배웠는데, 북방의 학인들이 그보다 앞서지 못했으니, 그 사람은 이른바 호걸지사요.19)

위의 해석 가운데 도산본과 울곡본은 ‘或之’를 ‘혹(或)’으로 번역하였다. 그러나 이 경우의 ‘혹’이 무슨 의미로 사용되었는지는 분명하지 않다. 楊伯峻과 차주환은 ‘或之’를 ‘누구든지, 누구도’의 의미로 해석하였거나 아니면 해석하지 않았다. 楊伯峻 및 차주환과 같이 해석하면 북방의 학자 중에 陳良 보다 훌륭한 사람은 없다는 의미가 된다. 孫奭, 焦循의 견해도 이와 다르지 않으며,20) 內野熊一郎(平成20:188)의 견해도 위와 동일하다. 그러나 이러한 언급은 위험한 단정이며 사실이 아닐 가능성이 많다. 실제로 陳良이 이러한 정도의 학자였다면 그는 역사적 인물이어야 한다. 그러나 그가 역사적 인물이라는 기록은 없다.21) 이렇게 무리한 해석이 나온 이유는 ‘或’의 의미를 ‘모든 사람’으로 보았기 때문이다. 그러나 ‘或’을 이와 다르게 볼 수는 없는 것일까? 만약 ‘或’을 다른 의미로 해석하고, 그 해석이 합리성을 가진다면 우리는 그 의미를 선택해야 할 것이

18) 楊伯峻(2006:129)

19) 차주환(2002:354)

20) 孫奭은 ‘陳良生於楚, 北遊, 中國學者不能有先之也, 所謂豪傑過人之士也’라고 말하고 있으며, 焦循은 ‘陳良生於楚, 北游, 中國學者, 不能有先之者也, 可謂豪傑過人之士也’라고 말하고 있다.

21) 예를 들면 史記에는 그에 대한 기록이 없다.

다.

이제 ‘或’의 의미를 알아보기로 하자. ‘或’은 <孟子>에서 다음과 같은 용법으로 사용되고 있다.<sup>22)</sup>

或百步而後止或五十步而後止(‘或’은 ‘어떤 사람’)

(어떤 사람은 백 걸음을 도망간 후에 멈추고, 어떤 사람은 오십 걸음 도망간 후에 멈추었다)

行或使之, 止或尼之, 行止非人所能也(‘或’은 ‘무엇, 어떤 것’)

(가는 것도 무엇인가가 그를 가게 하는 것이며, 멈추는 것도 무엇인가가 그를 멈추게 하는 것이다. 가고 멈추는 것도 사람이 마음대로 할 수 있는 것이 아니다.)

是或一道也(‘或’은 ‘경우에 따라, 간혹’)

(이것도 경우에 따라 하나의 방법이 된다)

無或乎王之不智也!(‘或’은 ‘이상하게 여기다’)

(왕이 지혜롭지 않은 것을 이상하게 여기지 마옵소서!)

위의 용법 가운데 ‘或’이 ‘惑’과 같이 사용되어 ‘이상하게 여기다’라는 동사의 의미를 갖는 경우를 제외하면 나머지는 모두 ‘전체가 아닌 일부’라는 의미자질을 갖는다. 그렇다면 ‘或之’의 ‘或’도 ‘전체가 아닌 일부’라는 의미로 보아야 할 것이다. 이 경우 ‘或’을 ‘일부의 사람’, 즉 ‘일부의 학자’로 보면 ‘北方之學者, 未能或之先也’는 ‘북방의 학자 가운데 일부의 학자는 그를 앞 설 수 없었다’가 되어 전혀 무의미한 문장이 된다. 陳良이 상당한 학자가 아니라고 할지라도 그만 못한 사람은 항상 어디에나 존재하기 마련이기 때문이다. 그러므로 이 해석은 위 문장을 의미 없는 언급으로 만든다. 그리고 이런 정도의 陳良을 ‘豪傑之士’라고 평가할 수는 없을 것이다.

22) 필자가 조사한 바로는 <孟子>에서 ‘或’이 이외의 용법으로 사용된 경우는 없다.

그렇다면 이 경우의 ‘일부’를 ‘학문의 일부’, 즉, ‘부분적인 학문’으로 보기로 하자. 이렇게 보면 ‘北方之學者, 未能或之先也’는 ‘북방의 학자라도 어떤 부분에서는 그를 앞설 수 없었다’가 된다. 이 해석은 ‘北方之學者’의 권위를 인정하면서도 기존의 해석이 갖는 문제점을 없애고 누구나 동의할 수 있는 합리적인 해석이 된다.

#### 四. ‘三年之外門人’의 의미

滕文公 上篇 4章에는 다음과 같은 문장이 나온다.

昔者孔子沒, 三年之外門人, 治任將歸, 入揖於子貢, 相嚮而哭, 皆失聲然後歸, 子貢反築室於場, 獨居三年然後, 歸。

위 문장은 다음과 같이 해석되고 있다.

네 孔子(공자)ㅣ 沒(몰)커시닐 三年(삼년)ㅅ 外(외)예 門人(문인)이 任(임)을 治(티)햐 장춧 歸(귀)흐 썩 入(입)햐 子貢(즈공)의게 揖(읍)햐고 서르 嚮(향)햐 哭(곡)햐 다 聲(성)을 失(실)흐 後(후)에 歸(귀)햐거닐 子貢(즈공)은 反(반)햐 場(당)애 室(실)을 築(축)햐 호올로 三年(삼년)을 居(거)흐 後(후)에 歸(귀)햐니라 (도산본)

네 孔子(공자)ㅣ 沒(몰)커시닐 三年(삼년) ㅅ 門人(문인)이 任(임)을 다스려 장춧 도라갈 썩 드러 子貢(즈공)의게 揖(읍)햐고 서르 嚮(향)햐 哭(곡)햐 다 失聲(실성)흐 後(후)에 도라가거닐 子貢(즈공)은 도라 場(당)애 室(실)을 築(축)햐 혼자 三年(삼년)을 居(거)흐 後(후)에 도라가니라(울곡본)

從前, 孔子死了, [他的門徒都給他守孝三年] 三年之後, 各人收拾行

李準備回去，走進子貢住處作揖告別，相對而哭，都泣不成聲，這才回去。子貢又回到墓地重新築屋，獨自住了三年，然後回去。<sup>23)</sup>

옛날에 공자께서 돌아가시자, 3년이 지나 제자들이 집을 꾸리고 집으로 돌아가려고 자공에게로 들어가서 읍을 하고 서로 마주 보며 울었는데, 다들 목이 쉬어버린 후에야 돌아갔소. 자공은 공자의 무덤에 돌아와 제단 있는 터에 집을 짓고 혼자서 3년을 지내고 난 후에 돌아갔소.<sup>24)</sup>

위의 해석을 보면 공자의 사망 후, 제자들은 三年喪을 치루었고, 子貢은 六年喪을 치룬 것이 된다. 孫奭과 焦循은 이 부분의 설명에서 ‘子貢獨於場，左右築室，復三年，愼終追遠也’라고 말하여 이를 분명하게 언급하고 있다. 이런 해석이 나오게 된 근거는 ‘三年之外門人’을 ‘三年喪을 마치고 난 제자’로 해석했기 때문이다. 만약 子貢이 스승의 죽음을 맞이하여 六年喪을 치루었다면 이는 스승에 대한 예의를 최대로 갖춘 대사건으로 기록되어야 할 것이다. 그러나 朱子 는 이 부분에 대하여 ‘三年，古者爲師，心喪三年，若喪父，而無服也.’라고 말하며 간략하게 취급하고 있다. 그 이유는 무엇일까? 또한 史記 仲尼弟子列傳에서는 子貢에 관한 내용이 상세히 언급되고 있으나<sup>25)</sup> 여기에 子貢이 공자를 위하여 六年喪을 치루었다는 기록은 나오지 않는다. 이 이외에 晏子春秋에서는 子貢에 대하여 28회 언급하고 있으며, 韓非子에서는 9회, 列子에서는 17회, 荀子에서는 17회, 呂氏春秋에서는 13회, 淮南子에서는 子貢에 대하여 10회 언급하고 있다. 이러한 서적에서는 대부분 三年喪에 대한 문제도 함께 논의하고 있다. 만약 子貢이 공자를 위하여 六年喪을 치루었다면 이러한 서적에서는 분명히 이 사실을 다루었을 것이다. 예를 들

23) 楊伯峻(2006:129)

24) 차주환(2002:354)

25) 필자의 조사로는 子貢은 공자의 제자 가운데 史記에 가장 많이 언급되고 있는 사람이다.

어 보자. <荀子·禮論>에는 다음과 같은 말이 나온다.

三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者。  
(三年喪은 25개월만에 끝내야 한다. 슬픈 심정이 아직 남아있고, 사모하는 마음이 아직 사라지지 않았을지라도 그러나 예는 이것으로 끝내야 한다.)

만약 子貢이 실제로 六年喪을 치루었다면 荀子가 위와 같은 언급을 하면서 이 사실을 언급하지 않았을 리가 없다. 그러나 어디에도 子貢이 六年喪을 치루었다는 사실이 기록되어 있지 않다. 그렇다면 子貢이 六年喪을 치루었다는 것은 사실이 아닐 수 있다. 그가 六年喪을 치루었다는 것은 ‘三年之外門人’을 ‘三年喪을 치룬 문인’으로 해석했기 때문에 나온 것일 뿐이다. 그러나 ‘三年之外門人’은 ‘三年喪을 치루지 못하는 문인’으로 볼 수 있다. 이렇게 보면 위 문장은 다음과 같이 번역된다.

예전에 공자께서 돌아가시자, 三年喪을 지내지 못하는 제자들이 집을 꾸려 집으로 돌아가려 했다. 그들은 子貢에게 가서 읍을 하고 서로 마주 보며 울었다. 그들은 모두 목이 쉬어버린 후에 돌아갔다. 子貢은 공자의 무덤으로 돌아와 제단 있는 터에 집을 짓고 혼자 삼년을 지낸 후에 돌아갔다.

이와 같은 해석은 공자의 문인 가운데 子貢만이 三年喪을 지냈다는 언급이 된다. 이렇게 되면 朱子가 왜 이 부분은 간략하게 다루었는지, 왜 史記를 비롯한 여러 서적에서 子貢의 六年喪에 관한 기록이 없는지가 설명된다. 또한 이와 같은 해석은 다음과 같은 문장 구조의 문제를 해결하여 준다. 만약 ‘三年之外門人’이 ‘三年喪을 지낸 문인’이라고 한다면 子貢은 그들과 三年喪을 지내고 다시 三年



喪을 지냈다는 말이 된다. 그렇다면 ‘子貢反築室於場，獨居三年然後，歸’는 ‘子貢反築室於場，獨又居三年然後，歸.’ 혹은 ‘獨’을 제거하고 ‘子貢反築室於場，又居三年然後，歸.’라고 해야 더욱 확실한 문장이 된다. 어떤 행위를 하고, 이에 부가된 행위를 할 때는 ‘又’를 첨가하는 것이 <孟子>全文의 보편적 현상이기 때문이다.

## 五. ‘惡可已也’의 의미

離婁 上篇 27章에는 다음과 같은 문장이 나온다.

孟子曰仁之實，事親是也，義之實，從兄是也，智之實，知斯二者弗去是也，禮之實，節文斯二者是也，樂之實，樂斯二者，樂則生矣，生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之手之舞之。

위 문장은 다음과 같이 번역되어 있다.

孟子(뎡즈)ㅣ 굴으샤되 仁(신)의 實(실)은 親(친)을 事(스)함이 이오 義(의)의 實(실)은 兄(형)을 從(중)함이 이니라

智(디)의 實(실)은 이 二者(시자)를 아라 去(거)티 아니함이 이오 禮(례)의 實(실)은 이 二者(시자)를 節文(절문)함이 이오 樂(악)의 實(실)은 이 二者(시자)를 樂(락)함이니 樂(락)하면 生(칭)하느니 生(칭)하면 엇디 可(가)히 已(이)하리오 엇디 可(가)히 已(이)하리오 하면 足(족)의 蹈(도)하며 手(슈)의 舞(무)함을 아디 못하니라(도산본)

孟子(뎡즈)ㅣ ㄱㄹ샤되 仁(인)의 實(실)은 親(친)을 事(스)함이 이오 義(의)의 實(실)은 兄(형)을 從(중)함이 이니라

智(디)의 實(실)은 이 둘홀 아라 去(거)티 아니함이오 禮(례)의

實(실)은 이 둘을 節文(절문)함이오 樂(악)의 實(실)은 이 둘을 樂(락)함이니 樂(락)하면 生(싱)하고 生(싱)하면 었디 可(가)히 말리오 었디 可(가)히 말리오 하면 足(족)의 蹈(도)하며 手(수)의 舞(무)호를 아디 못하니라(율곡본)

孟子說:“仁의 주요內容은侍奉父母; 義의 주요內容은順從兄長; 智의 주요內容은明白這兩者的道理而堅持下去; 禮의 주요內容은對這兩者既能合宜地加以調節, 又能適當地加以修飾; 樂의 주요內容은從這兩者中得到快樂, 快樂就會發生了; 快樂一發生了就無法休止, 無法休止就會不知不覺地手舞足蹈起來了。”<sup>26)</sup>

孟子가 말씀하셨다. “인(仁)의 핵심은 아버지를 섬기는 것이고, 의(義)의 핵심은 형을 따르는 것이다. 지(智)의 핵심은 이 두 가지를 알고 거기서 벗어나지 않는 것이다. 예(禮)의 핵심은 이 두 가지를 조절(調節) 문식(文飾)하는 것이다. 낙(樂)의 핵심은 이 두 가지를 즐거워하는 것으로, 즐거워하면 그 마음이 생기게 된다. 그 마음이 생기면 어찌 그만 둘 수 있겠는가? 어찌 그만 둘 수 있겠는가 하는 단계에 도달하면 모르는 곁에 발이 경중거리고 손이 덩실거리게 된다.”<sup>27)</sup>

위에서 문제가 되는 것은 ‘惡可已也’의 ‘惡’의 의미이다. 위의 번역은 모두 ‘惡’을 의문사로 보고 있다. 朱子는 이 문장에 대하여 ‘斯二者, 持事親從兄而言, 知而弗去, 則見之明而守之固矣. 節文, 謂品節文章. 樂則生矣, 謂和順從容, 無所勉強, 事親從兄之意, 油然而生, 如草木之有生意也. 既有生意, 則其暢茂條達, 自有不可遏者, 所謂惡可已也. 其又盛則至於手舞足蹈而不自知矣’라고 주석하고 있다. 이를 보면 ‘惡’을 ‘何’로 보고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 朱子는 ‘惡, 何也’라고 분명하게 밝히지 않았다. 왜 그랬을까? 이렇게 하면 ‘惡

26) 楊伯峻(2006:183)

27) 차주환(2002:546-547)

可已, 則不知足之蹈之手之舞之.’의 두 문장이 자연스럽게 연결되지 않는다는 사실이 부담스러웠기 때문이었을 것이다. 邱變友(62:381)에서는 ‘惡, 何也’라고 분명하게 밝히고 있다. ‘惡’을 의문사로 보는 견해는 焦循(1991:533)에서도 동일하다.<sup>28)</sup> 이상과 같은 견해로 보면 앞에서 지적했듯이 ‘惡可已, 則不知足之蹈之手之舞之.’의 연결이 자연스럽지 못 하다. 위에 제시한 번역문이 모두 부자연스러운 것이 이를 증명한다. 번역이 자연스럽지 않다는 것은 논리적 문제가 있다는 것을 뜻한다. 楊伯峻이 이를 ‘無法休止’라는 긍정문으로 바꾸어 놓은 것은 이러한 논리적 어색함을 피하기 위함이었을 것이다. 의문문을 긍정문으로 바꾸어야 한다면 이는 정확한 이해라고 말하기 어렵다. ‘惡可已也’의 ‘惡’을 의문사로 보는 경우에 발생하는 또 하나의 문제점은 앞 부분에서는 ‘惡可已也’라고 하고, 뒤에서는 ‘惡可已, 則不知足之蹈之手之舞之.’라고 말하여 ‘也’가 사라진 현상을 설명할 수 없다는 것이다. ‘也’는 판단을 나타내는 중요한 어기사로서, 판단이 요구되지 않는 조건이 성립되지 않으면 함부로 생략할 수 없다.<sup>29)</sup> 그러나 위 문장에서 우리는 이러한 조건의 변화를 찾아낼 수 없다.

이제 이러한 문제점을 해소할 수 있는 길을 찾아가기로 하자. 위 문장의 내용은 ‘仁과 義의 실체를 설명하고, 智는 仁과 義를 인식하는 것이며 禮는 仁과 義의 조화’라고 말하고 있다. 仁義禮智는 四端의 본체이다. 본체는 그 자체로 존재하는 것이지 작동하는 것이 아니다. 孟子는 여기에서 四端이라는 본체를 작동시키는 기제를 제시한다. 그것이 樂이다. 孟子는 樂이야말로 四端을 지속적으로 생성시키는 요체라고 보는 것이다. 樂은 이와 같이 四端에 역동성을 부여한다.<sup>30)</sup> ‘樂則生矣’의 ‘矣’는 現代漢語의 ‘變化態 了’의 기능을 하는

28) <孟子正義>에는 이를 ‘安可已’라고 주석하고 있다.

29) ‘也’에 대해서는 허성도(2007b)를 참고할 것.

30) 論語 學而篇에 나오는 “子貢曰貧而無諂, 富而無驕, 何如? 子曰可也, 未若貧而樂, 富而好禮者也.”를 보면, 공자도 樂의 적극적 기능을 인정하고 있음이 드러난다.

것으로서 ‘그러한 마음이 생성되는 상황’을 가시적으로 제시하여 준다. 이러한 상황에서 ‘惡’을 ‘凶惡’의 ‘惡’으로 보자. ‘樂則生矣, 生則惡可已也’는 ‘仁義를 즐기면 仁義의 마음이 생성된다, 仁義의 마음이 생성되면 惡한 마음이 사라질 수 있다’라고 번역된다. 이 경우 ‘악한 마음이 사라질 수 있다’는 것은 孟子의 개인적 판단이다. 그러므로 ‘也’는 절대적으로 요구되는 어기사이다. 만약 ‘也’가 없다면 이는 절대적 객관적 진리이거나 사실이 되어야 한다. 그러나 ‘仁義의 마음이 생성되면 惡한 마음은 사라질 수 있다’는 것은 진리가 아니며 자신의 개인적 견해라는 사실을 孟子는 밝히고 있는 것이다. 뒤에 나오는 ‘惡可已, 則不知足之蹈之手之舞之.’의 ‘惡可已’는 ‘악한 마음이 사라질 수 있다면’이라는 조건의 제시이다. 그러므로 이에는 ‘也’가 존재할 필요가 없다. 만약 여기에 ‘也’가 있다면 이 문장은 ‘악한 마음이 사라질 수 있다고 판단된다면’과 같은 어기를 갖게 되는데, 이러한 어기는 위 문장의 어느 곳에서도 필요로 하지 않는다. 이러한 논의의 결과에 따르면 이 문장의 ‘惡’은 의문사가 아니라 ‘凶惡’의 ‘惡’이 되어야 할 것이다.

【참고문헌】

- 楊伯峻(1981), 古漢語虛詞, 中華書局, 北京  
——(2006), 孟子譯註, 中華書局, 北京  
焦循(1991), 孟子正義, 中華書局, 北京  
成百曉(1999), 孟子集註, 傳統文化研究會, 서울  
李科第(2001), 漢語虛詞辭典, 雲南人民出版社, 昆明  
車柱環(2002), 孟子, 明文堂, 서울  
周定之(2003), LIBRARY OF CHINESE CLASSICS MENCIUS, 外文出版社, 北京  
林東錫(2004), 四書集註諺解 孟子, 학고방, 서울  
허성도(2006), “<孟子>의 해석과 字義에 대한 몇 가지 문제”, 東亞文化, 第44輯, 동아문화연구소, 서울  
허성도(2007a), “孟子疑義舉例(1)”, 中國文學, 第51輯, 한국중국어문학회, 서울  
——(2007b), “古代漢語 語氣詞 ‘也’의 기능에 대하여”, 中國文學, 第50輯, 한국중국어문학회, 서울  
內野熊一郎(平成 20년), 孟子, 明治書院, 東京  
裴學海(民國 67년), 孟子正義補正, 學海出版社, 臺北  
趙岐(民國 65), 十三經注疏 孟子, 藝文印書館, 臺北  
邱燮友(民國 62년), 新譯 四書讀本, 三民書局, 臺北